



CENTRO DE ANÁLISIS E  
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

# REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 13 | ENERO - JUNIO 2014 | ISSN: 0718-655X

## DOSSIER

### **“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA: ¿ES POSIBLE LA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”**

Carlos Casanova  
Aïcha Liviana Messina

*Introducción*

André Menard

*Espectros del cahuín*

Aïcha Liviana Messina

*El otro miedo: Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y Lévinas (Bilingüe)*

David E. Johnson

*Wartime: Foucault, Hobbes and the promise of peace*

Herman Siemens

*Haciendo la guerra a la guerra: Nietzsche contra Kant a propósito del conflicto*

Hugo Eduardo Herrera

*Aristotelismo político schmittiano*

Natalia Lorio

*La soberanía negativa en Bataille*

## ENTREVISTA

Valeria Campos

*El otro en tensión: revolución sociológica y política transnacional  
(Entrevista a Ulrich Beck)*

## INTRODUCCIÓN

CARLOS CASANOVA\*  
AÏCHA LIVIANA MESSINA\*\*

¿Es la vida esencialmente guerrera? ¿Nace la política de la necesidad de limitar la guerra originaria? ¿O el estar más bien en común excede esta economía de la guerra y permite pensar de otro modo lo político?

Estas preguntas buscan volver no solamente a los fundamentos modernos de la política, sino a lo que está en el corazón del realismo que caracteriza dicha modernidad. Tomar consciencia de la violencia que “nos” constituye, asumirla como el punto de partida de todo estar en común y de toda política, es evitar de engañarse tanto sobre la naturaleza humana como sobre las posibilidades de la política. Si la guerra es inherente a la vida, si, originariamente, el hombre es un lobo para el otro hombre, la política puede limitar esta violencia, pero no la puede borrar. Toda aspiración a la paz sólo podría hacerse en el marco de la guerra. Como afirma David Johnson en uno de los artículos que compone este dossier, “la paz surge de la misma pasión que conduce los hombres a armarse los unos contra los otros”. Si la política nace de la necesidad de limitar la guerra originaria, la paz incorpora la guerra pero no termina nunca con ella. Así mismo, la paz política —o la política como búsqueda de una configuración pacífica de la sociedad— nunca constituye una liberación de la guerra. Que la vida sea esencialmente

---

\* Coordinador del dossier. Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCSIS). Actualmente se desempeña como investigador asociado en el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) y como académico en la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación (UMCE), en la Universidad Alberto Hurtado (UAH) y en el Diplomado “Conceptos de lo Político: la democracia en crisis” de CAIP. Ha publicado una serie de artículos y capítulos de libros tanto en Chile como en Argentina.

\*\* Coordinadora del dossier. Profesora asociada de filosofía en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Su trabajo se concentra principalmente sobre problemas de filosofía política post-marxista y sobre el tema de la deconstrucción, en particular en relación al tema de la escritura y a la relación entre filosofía y literatura. Ha finalizado un proyecto (Fondecyt N°11090366) de investigación sobre el tema “Paz y Justicia en el pensamiento de Lévinas” y está actualmente comenzando una investigación sobre “Ley y responsabilidad en la obra fragmentaria de Blanchot” (Fondecyt regular). Es autora del libro *Poser me va si bien* (POL, 2005) y de un ensayo sobre Marx titulado *Argent/Amour. Le livre blanc des manuscrits de 1844* (Le portique, 2011). Es creadora y actualmente responsable del centro de investigación sobre Guerra y Paz del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

guerrera quiere decir que estamos obligados a la guerra, sometidos a y por la violencia que nos constituye. Como ocurre en Hobbes, si queremos la paz, tenemos que subordinarnos a las obligaciones estipuladas por el contrato. Pensada como la necesidad de limitar la violencia originaria, la política es el lugar de una libertad sometida. El Estado soberano que nace de la necesidad de liberar a los individuos de la guerra sólo es posible por la sumisión de estos últimos. Es como si asumir de manera realista la violencia sólo debiera conducir a renunciar a la libertad. Pero, ¿es esta renuncia la última palabra de la modernidad? ¿No habría que distinguir la guerra como ejercicio de la soberanía y organización de la fuerza de la violencia quizás aneconómica y menos finalizada de lo que se podría pensar de la vida? ¿Es el requisito schmittiano de un enemigo una mera continuación de la fuerza ciega que caracteriza la vida o no es más bien el reconocimiento de la manera en la cual el otro constituye la existencia, su dimensión política como su puesta en juego? Finalmente, ¿no habría que distinguir la guerra como ejercicio mudo de la violencia del conflicto como destello discursivo que posibilita una sociedad plural?

El conjunto de estas preguntas conduce a pensar que lo que está en juego en las nociones de “vida, guerra, ontología” es la soberanía que parece ser tanto lo que exhibe la vida cuando se expone más allá de la muerte como lo que fundamenta la política al buscar una “salida” (o por lo menos una limitación) a la guerra. Si la guerra es el fuego ardiente de la vida, somos soberanos cada vez que nos exponemos a aquello que nos constituye. El guerrero es así aquel que se mide con su propia naturaleza, y que la podría exceder. Por otro lado, cuando buscamos huir de esta supuesta naturaleza, sólo nos queda someternos a un soberano y cambiar una libertad soberana contra la libertad que posibilita el contrato. Pero ¿qué pasa cuando descubrimos que no estamos en poder de enfrentar la muerte? ¿Qué pasa cuando descubrimos que la “soberanía es NADA” como afirma Bataille, es decir que ésta disuelve lo que sustenta el sujeto? ¿Qué pasa cuando la existencia social excede el orden político, ya sea en su forma de vivir la inamistad (como cuando la venganza produce espectros) como en su forma de vivir la alteridad (como cuando el Otro se presenta siempre fuera de contexto, más allá de lo visible)?

A pesar de la variedad de preguntas a las cuales nos enfrenta el carácter inherentemente violento de la vida así como sus consecuencias políticas, una de las hipótesis que se plantea en el conjunto de estos textos es que la ontología del estar en común requiere distinguir entre distintas violencias y por ende hace posible pensar que aun enfrentando y asumiendo el carácter originario e irreductible de la violencia (es decir, sin perder el realismo al que expone el problema de la violencia), es posible, si no pensar la política

más allá de la soberanía, al menos desestabilizar el funcionamiento soberano de la política. Así mismo, no se tratará de responder afirmativamente o negativamente a la pregunta “¿Es posible pensar la política más allá de la soberanía?”, sino de mostrar cómo la ontología de lo común trama, intriga, inquieta, desestabiliza los fundamentos de la política así como su soberanía constitutiva. Las lecturas de Aristóteles, Hobbes, Schmitt, Kant, Nietzsche, Foucault, Bataille, Levinas, el recorrido que conduce de un significante polisémico a descubrir cómo la relación a la guerra estructura la vida social, da cuenta de la frágil frontera que separa el ámbito existencial del ámbito de lo político, dan cuenta de la necesidad de hacerse la guerra a sí mismo para poder pensar con lucidez, y da cuenta también de las dificultades que surgen con respecto al problema de la libertad del pensamiento cuando ya no somos los héroes de una guerra, cuando lo que otorga al filósofo una capacidad crítica no es ni una posición pura a toda violencia ni el heroísmo presente, toda vez que uno se cree capaz de enfrentar la muerte, capaz de morir para preservar el pensamiento de la contingencia.

En sus lecciones de 1976, reunidas bajo el título *Il faut défendre la société*, Michel Foucault analiza la emergencia entre los siglos XVI y XVII de un discurso “extraño” y “novedoso”. Novedoso, en primer lugar, porque resultó ser muy diferente al discurso filosófico jurídico que solía tener vigencia hasta entonces. Y, en segundo lugar, porque junto a ser el primer discurso histórico político sobre la sociedad fue un discurso sobre la guerra entendida como “relación social permanente”, como “fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder”. Contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico-jurídica, este discurso afirma que el poder político no comienza cuando cesa la guerra. Ésta sigue obrando sordamente como el fondo espectral, debajo de la ley y de la paz, de la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades. Para este discurso se trata, por consiguiente, de descifrar la guerra que actúa como el motor de las instituciones y el orden: “la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes”. Su objetivo es develar el frente de batalla que atraviesa toda la sociedad de manera continua y permanente, situando al propio sujeto del discurso en un campo o en el otro. De ahí su “extrañeza”. No sólo es un discurso que habla de la lucha general; también es uno en donde quien habla está forzosamente de un lado o del otro: “está en la batalla, tiene adversarios, trabaja por una victoria determinada”. Es siempre un discurso de perspectiva. No hay por tanto sujeto universal de la verdad: ésta es una verdad que no puede desplegarse más que a partir de su posición de combate.

A partir de la emergencia de este discurso “extraño” y “novedoso” — que se extenderá a lo largo del siglo XIX — aparecen una serie de cuestiones

que acompañan al surgimiento mismo de la sociedad moderna, esto es, al desarrollo del discurso histórico político sobre la sociedad. Si la guerra puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza, ¿quiere decir eso que la relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de la subordinación, por debajo del Estado, de las leyes, etcétera ¿Hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? Si el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y su historia está en la intriga, la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, en el cahuín (como diría André Menard), entonces la ley no es pacificación sino la continuación de la guerra por otros medios. Imposibilidad de conjurar la guerra.

Todo sucede como si la paz no fuese otra cosa que una guerra vuelta sobre sí misma, una guerra a la guerra (Herman Siemens), una batalla que se repliega como medio de su propia anulación. Sin embargo, es precisamente este esfuerzo por aniquilar el conflicto el que fracasa. La imposibilidad de conjurar la guerra es la imposibilidad de la paz. Foucault muestra en qué medida tanto en Hobbes como en Kant hay un mismo intento por situar al poder por encima del conflicto. A la soberanía del poder le corresponde la universalidad del sujeto del discurso. El papel de quien habla es el del legislador o el filósofo que se sitúa entre los campos; que, en cuanto personaje de la paz y el armisticio, se establece entre los adversarios, poniéndose en el centro y elevándose por encima de ellos para imponer una ley general a cada uno y fundar un orden que reconcilie las diferencias. En el caso de Hobbes hay un cierto “no” a la guerra. Su discurso persigue de alguna manera conjurar la lucha y el conflicto radical, reubicando el contrato por detrás de cualquier guerra y cualquier conquista, y salvar así la teoría del Estado. En el fundamento de éste no estaría la guerra civil y la violencia del derecho, sino la libre voluntad de sometimiento por miedo a la muerte. Y en el caso de Kant, como bien muestra Siemens, el conflicto entre las inclinaciones hostiles de los individuos es sólo el medio a través del cual la razón astutamente alcanza su propio fin: la paz perpetua. En nombre de ésta, Kant sostiene una guerra de exterminio filosófica contra toda guerra. Por un lado, el poder es concebido como si estuviese orientado hacia la auto-conservación frente a una amenaza externa, y no como si estuviese atravesado por una lucha intestina, una intriga de la que él mismo surge. Por el otro, el orden de la ley es concebida como una mediación pacífica de conflictos, condición de la paz en tanto que eliminación de las causas de la guerra. La ley, desde este punto de vista, no estaría determinada por el resultado del conflicto: la ley del vencedor.

Todo ocurre como si la sociedad pretendiese conjurar la forma polémica sobre la que se construye toda unidad sociopolítica, toda comunidad, con o sin Estado, en tanto que determinada relación al tiempo y a la memoria. ¿No es, en último término, esa relación al tiempo que está implicada en toda relación social la que busca conjurar el poder? ¿No es la guerra a la guerra una batalla emprendida contra la alteridad del tiempo que amenaza, afecta, emociona al sujeto, arrancándolo de su soberanía? ¿No es la guerra una forma del miedo que reacciona frente a sí mismo, ante lo Desconocido, lo inanticipable que nos arrebatara del poder de decir “mi muerte”? En cierta forma la imposibilidad de la paz es también la imposibilidad de la guerra. Imposibilidad de la paz, ya que esa relación con el porvenir que es la muerte, en la que “nada es aún definitivo, nada está consumado”, impide “la completa negación o exterminación de la inseguridad”; impide que la seguridad sea una “seguridad total”. E imposibilidad de la guerra, puesto que el deseo de venganza que la anima “no es nunca perfecta”. La voluntad de restitución por un daño cometido no es posible (así, por ejemplo, la venganza que busca la reparación de los vencidos frente a los vencedores), ya que no es posible la equivalencia en la muerte, cuyo sentido siempre viene de Otro. Es necesario reconocer entonces que, más allá o más acá del contrato y la soberanía, el cahuín, la intriga, la relación al tiempo como alteridad, es en su capacidad de erosionar todos los contratos una suerte de “contra-patrimonio”, de memoria espectral, negra, borracha, que murmura, cahuinea a contrapelo “de las formas oficiales de gestión de los fantasmas, es decir de las políticas oficiales de gestión de la memoria y del patrimonio”. Fuerza corrosiva de la historicidad de lo Otro.